

LA ENAJENACION

Escribe: **ALFONSO HANSSEN**

“...y estaba todo tan profundamente recogido en sí mismo, tan reconcentrado, tan hondamente sumido en su silenciosa y solemne alma, que si la hierba y los árboles hubiesen tenido una cara, todas aquellas caras habrían estado vueltas hacia la tierra, y todas aquellas bocas selladas por un inmenso e insondable silencio”.

LEONIDAS ANDREIEV, Ladrón.

El hombre en sí mismo es la nada de la naturaleza, el nexo en donde ésta se quiebra y se cierra. El hombre aparece como el signo negativo, como la razón suya de ser antitética; de plantearse como la tesis en donde él aparece entre lo amplio de su ser. En el hombre ella se recrea y muestra su infinita capacidad de ser; de realizarse y especificarse a través del acto negativo. La naturaleza se concierne por medio del hombre. Tan sobradamente efímera es —en su totalidad y pureza— que recurre al acto más grave, tras el cual se origina un cambio radical de su esencia y se dobla en el ínfimo reducto de lo humano que le pertenece. Dicha gravedad denota disolución, desprotección e incertidumbre. La naturaleza frente al hombre, en su estado de llanura y como materia circundante que le es, vá reproduciéndose como lo dominado y se vá perfeccionando en él. El hito de la naturaleza, lo que la hace cumbre de sí misma, es el hombre: el hombre restablecido que prorrumpe y sobresale en ella por trabajo de sus propias ilusiones.

Pues el hombre anhela tener vida genuina por fuera de la naturaleza; desea ser el autor de sí mismo y acontecer como una superación definible. Pues se siente aciagamente perdido de lugar, entre los demás entes. El hombre arraigado surge con ansia de dominio y pertrecha su vocación en el conocimiento; que es alegría de pensarse dentro de un mundo apariencialmente sosegado, a sus piés, al cual él mueve en cada manifestación de su cuerpo, al que sirve de guía en cada suceso de su voluntad e interpreta en lo más recóndito de su ser; y a quien ofrece y regala su potencia, la gama infinita de sus caminos.

El dominio del hombre comienza en el enfrentamiento. Qué otro ente de la naturaleza puede enfrentarse como él, así, en acción refleja? La naturaleza es algo que no tiene sentido en su propio contexto. Es, en evidencia, lo que se muestra en el sentido del hombre. Sin el hombre,

la naturaleza sería una cosa agónica, a punto de revivir de la muerte o de morir definitivamente. El hombre recrea a la naturaleza en su ser. Cuanto de ella puede mencionarse se nombra en el contexto del hombre. Pero él no es la vaga expresión suya, sino la mención de lo que él piensa que es, la relación que él hace para sacarla del peligro de su muerte.

En la muerte vuelve todo a la llanura de lo natural. El hombre muere cuando deja de ejercitarse como nudo de la naturaleza. Porque cesa su fuerza de expresión, porque deja de caminar y cierra sus caminos y recae en la naturaleza, el hombre se instituye en la muerte. En esta desaprensión, en este juego de lo absoluto por lo absoluto mismo, en el reinado de la naturaleza, el hombre pierde su reino. Pero, para qué un reino auténtico del hombre si dicho poder le proviene realmente de la naturaleza? Si la naturaleza se acoge en su propio regazo con la muerte del hombre, para qué su vida, la vida de éste?

El hombre, para sentirse protegido y abundar infinitamente en el recogimiento, deberá ser con la naturaleza una sólo cosa. De tal suerte se dice que el hombre tiene en la naturaleza su razón de ser. La naturaleza se liga consigo misma en el habitáculo del hombre, retoma el impulso y se abre a una tarea. El hombre padece este desasosiego: nace y muere en su muerte infinita. Cuando el hombre se establece como el ser dominante de la naturaleza es porque sobre un horizonte nuevo se concibe como el ente angular, para quien la vastedad inerme y vacía de las dos líneas se llena de fuente de vida, a donde vá él a beber con angustia irrefrenable.

La naturaleza cierra en nosotros; acomoda en nuestro espíritu. Aprieta en el hombre todo su deseo de venganza; lo humilla entre su lecho para hacerle compartir el remordimiento pasivo de sus contracciones y hacerlo proferir, antes que la ilusión de autonomía o el rasgo de vida en el parto libérrimo —un permiso oblicuo y solaz—, el amparo que lo entraña y lo radica. Si estamos condenados a ser libres es porque la naturaleza nos obliga a percibir su muerte entre nosotros. Percibimos, irremediablemente, ser la parte negativa, la nada de la naturaleza. Sabemos que no somos más que ese reducto misérrimo; allí en donde ella se completa; en donde culmina su abundancia y se inicia su agonía.

El hombre se desampara cuando conoce demasiado. Descubre su origen miserable en el acto del conocimiento. La angustia tiene engendro en un buscar indefinible sin hallar nada, en el disponer de todas las fuerzas para poseerlo todo y no encontrar sino la colosal sepultura de los entes, más irredenta a su espíritu en cada minuto que pasa y menos remediable de su sed.

El conocimiento humano es cruel. Pretende el hombre que en sí está latente su autonomía y que de sí surge la liberación; que el conocimiento es luz que conserva su ser. Pero, en qué justicia se afinca el hecho por el cual el hombre emerge como el ente dominante de la naturaleza. Por qué la naturaleza, en tal certeza, se desquita del hombre? Es el hombre una mera provocación de la dialéctica —es decir, se produce mecánicamente como la nada de la naturaleza— o, por el contrario, la dialéctica es la invención de la mente humana que justifica aquella miseria? Qué es el hombre para sí, en su contextura interior, como existencia particular?

El hombre presume que la naturaleza le está subordinada; que se encuentra presa de su voluntad. Que la naturaleza se incapacita absolutamente para plenitud de la existencia humana. En su revuelo mental el hombre cosifica a la naturaleza; la mantiene ahí, dispuesta y marcada por sus manos, asida y atada a su **cogito**. En el acto del conocimiento la naturaleza se convierte en **cosa** para el hombre y, como tal, será siempre su representación; algo que se entrega para ser visto; lo que llega y descansa en su mente. El hombre particulariza a la naturaleza, la supone cosa y la somete a los límites de su razón. La naturaleza se impregna de coseidad en la razón del hombre. En la razón del hombre se elaboran las propiedades cosales asignadas a la naturaleza. Antes de ser encerrada por la razón, la naturaleza era **ente**, la entidad o suma de sus elementos.

El hombre piensa sobre aquello que le es dado; reflexiona ante ello. Por la acción reflexiva del hombre hacia los entes que la naturaleza le ante-pone surgen las cosas. La determinabilidad de los entes es el proceso de cosificación. El ente por sí mismo no es cosa. Por fuera del divagar del hombre los entes carecen de relación, se permiten desprevenidamente en la naturaleza, la que, consabida así, es desapacible en grado sumo. Las relaciones de la naturaleza consigo, mejor dicho, aquellas que se desarrollan por dentro de un mundo de entes en donde el hombre no está presente, carecen de sentido; se consumen en el fuego de algo inasible y desaparecen sin dejar rastro.

La cosa es lo que se ha determinado. La coseidad de la cosa —al ser reunidas en forma particular las propiedades de ésta— permite estudiar la mecánica de la razón. La razón actúa negativamente, a fin de limitar y sugerir a la cosa en el ente. La unidad de las propiedades efectuada por la razón en el ente constituyen la cosa. Por un acto de racionalidad el ente se presenta como unidad: se separa de la naturaleza y se organiza en el hombre. No obstante, el ente disuelto anteriormente como elemento de lo natural e incriminado como parte suya sin perspectivas, es ahora, en la razón, obra del hombre.

Enunciamos: “Lo uno es el **momento de la negación**, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro y aquello que determina a la coseidad de la cosa. En la cualidad, la negación es, como determinabilidad, inmediatamente una con la inmediatez del ser. La que por esta **unidad** con la negación, es universalidad; pero, como uno, se libera de esta unidad con lo contrario y es en y para-sí misma”.¹ De tal suerte, el hombre libera a los entes de la naturaleza. Establece relaciones que permiten formularlos como unidades. Niega en la naturaleza el absolutismo inerme y la realiza en el “momento de la negación”. La “inmediatez del ser” -que es ya la unidad consigo- la obliga a cobrar sentido para el hombre. Si éste la domina es porque se entrega en su conocimiento y en ella se ampara; porque en ella, resueltamente racional, es capaz de vivir enteramente y resucitarla “en y para sí-misma”. En el instante solícito de la razón sucede que el hombre se oculta en la naturaleza y ésta lo revela. La “determinabilidad” es la síntesis dialéctica: cuando la naturaleza sobresalta como realidad y se transmuta en cosa para el hombre.

Decir que el hombre se apropia de la naturaleza es decir, no más, que él le asigna propiedades a los entes. Inmediatamente relata las pro-

1 — G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*.

propiedades del ente o de los entes que se imanan a su razón, la naturaleza asume las funciones de cosa. Cosificarla es tenerla bajo su dominio y predicarle los aspectos desechados por la razón dialéctica. Cuando actúa desprevénidamente el hombre, parece como si los entes circunscritos fuesen autónomos y entablados en una existencia independiente. Pero al acercárseles, observarlos y retenerlos, ellos van perdiendo su fuerza y comienzan a vivir de la voluntad humana; pues con la voluntad el hombre niega al ente en sí mismo y produce a la cosa. La cosa se sustenta del relato que de sí hacen. En las propiedades que la razón empalma en el ente está tupida su coseidad; enramada como obra de la reflexión; enriquecida de apariencias y bajo los auspicios de quien pretende rescatar al ente a una hondura disímil y compleja. En el enraido de la razón ya están las propiedades de la cosa.

Qué tiene de significativo el hecho de que el hombre convierta al ente en cosa? Qué manifiesta tal inversión en el plano específico de la dialéctica?

En primer término, ello habla de la naturaleza o sea del problema que interesa resolver. Por qué la naturaleza reclama su negación por parte del hombre? Acaso es que la tarea de la naturaleza concierne a la existencia real del hombre? Pero, entonces, por qué el hombre no es un ente acabado, sino que es el ente que se inicia consigo y desborda y trasciende el campo de los demás entes; asiste al resto de la naturaleza y cobra lo que no es suyo para sí?

El dominio del hombre es meramente ilusorio. No es dominio sino acción consabida de la naturaleza en el contexto humano. El reino del hombre es plenamente ficticio, obra de la necesidad natural. La libertad del hombre —que es el elemento dentro del cual funciona y trabaja— expira en el suceso de la necesidad. La libertad es el sentimiento que deja el ejercicio de la ligadura, un **modo de dire** del nexo hombre. “Como la naturaleza yacía encerrada para el pensador en la figura, para él mismo escondida y misteriosa, de idea absoluta, de cosa pensada, cuando la ha puesto en libertad sólo ha liberado verdaderamente de sí esta naturaleza abstracta (pero ahora con el significado por el cual ella es el ser-otro del pensamiento, la naturaleza real, contemplada, distinta del pensamiento), sólo ha liberado la naturaleza en cuanto **cosa pensada**. O, para hablar en lenguaje humano, el pensador abstracto, en su contemplación de la naturaleza, aprende que los seres que él creía crear de la nada, de la pura abstracción, de la divina dialéctica, como productos puros del trabajo del pensamiento que se mece en sí mismo y no son otra cosa que abstracciones de determinaciones naturales. La naturaleza toda le repite, pues, en forma exterior sensible, las abstracciones lógicas. El analiza de nuevo unas y otras abstracciones”, ²

La abstracción hace patente la esclavitud del hombre. Cuando se para a contemplar lo circundante —pues tiene que aquietarse y subsumirse— el hombre se contrae en la inercia de sí mismo. Quien corre, por ejemplo, quien de vuelco en vuelco vá por entre el mundo y no detiene su carrera y enloquece en ella, será incapaz de abstraerse hacia sí. Sólo quien deja atraparse por la naturaleza revuelta y caótica es quien puede penetrar lo natural en su cuerpo. Cuando es “figura” y nada más, es porque apenas ha quedado en el resquicio mental del hom-

2 — Karl Marx, Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844.

bre que corre la vaguedad de un mundo cogido al vuelo. Es porque ha sofisticado a la naturaleza en la idea, la que el pensador desentraña y libera al contemplarla más de cerca. El hombre ha hecho de la naturaleza una esencia, para manejarla como cosa desde su pensamiento y atañerle las impresiones que huelgan en su razón. La "divina dialéctica" es la de esa mente apoderándose de la naturaleza y apretándola en su fuero; la de la mente que así mantiene seguro al hombre. A tal consumo de la captación, la existencia humana va pareja de lo ideal, que es la creación del mundo con el material que aquella le ofrece; que es formación abstracta con entes desapercibidos y sustentados anteriormente en la indolencia, la amorfidad y la apraxis.

Por el trabajo humano la cosa se muestra. Porque el hombre trabaja piensa de buenas a primeras en la creación del mundo. Pero el mundo será siempre la naturaleza vista desde el hombre, trabajada por su conocimiento y recreada en sus cambios sustanciales. La naturaleza seguirá siendo la misma, sólo que el hombre ha entrado en relación con ella, ante su necesidad de atarse de alguna manera. Antes era imperfecta: le faltaba el conducto de lo humano y un cierto ejercicio sobre su materia, ahora se concluye en un ritual y se enclaustra en una concepción: mágica o religada, racional o dialéctica.

Por la praxis del hombre sobre la naturaleza se construye el mundo. El hombre es el ser que habita por esencia. Su praxis fundamental consiste en reelaborar la naturaleza; pretenderse como su dueño y otear desde su casa a los entes que lo circundan. La casa del hombre habla de su primacía, de la disposición de unos entes a su amaño, los que él maneja y controla. Los entes a su lado le aportan seguridad, promulgan su propiedad y su alcurnia. Su casa es el apartado que abarca dentro de la naturaleza dócil y dentro del cual se siente "dueño" voluntario. A tales entes que forman su habitación, el hombre los instaure de relaciones constantes.

La naturaleza es dócil en cuanto se refiere al habitar del hombre: le facilita ilusiones y le otorga franquicia a su imaginación. El hombre sería un ente desolado si para su tarea no recurriera de inmediato a la naturaleza. No obstante, la praxis del hombre es engañosa. Porque la riqueza llega toda a sus manos el hombre cree ocultarse a la muerte que vendrá fijamente. Pero la naturaleza es bondadosa con el hombre: en ella, él se erige como el signo de su propia existencia.

En la praxis se construye la desgracia. El hombre dispone de su casa con su trabajo y piensa que ella lo está librando de lo agreste de la naturaleza; que lo está albergando y habitando a su clima espiritual. Pero en la casa se refina la agresividad que quiere superar. Allí, es cierto, los entes obedecen a un sistema, corroboran un orden y asimilan un comportamiento estético —donde sus valores quisieran borrar todo rastro de lo natural—. La mediación de la naturaleza consigo en la casa del hombre crea un ambiente de libertad y de holgura. Los entes que el hombre transmuta en cosas para arreglo de su habitación completan la esencia de la naturaleza y la arrojan a un nuevo existir; pues la existencia del hombre niega la naturaleza indefinida y la hace emerger como mundo. El nuevo establecimiento depura y racionaliza a la naturaleza, la pone a saciarse en la acequia del hombre. El hombre se sitúa en el vértice de la negación natural y la apertura hacia lo mundano; con su existencia derrota constantemente a la permanencia caótica y la define dentro de una solidez diferente. La naturaleza se sirve del hom-

bre para sanar de su amorfidad y desentrañar su entelequía. Por eso la existencia humana se describe como un acto de cosificación; de enajenación de la naturaleza en el mundo. El hombre se posee y se sublima, lleva a la naturaleza a acontecer en su **status**.

Su existir es ubicación, en base de categorías tempo-espaciales y estructuras lógicas. La ubicación es la mirada del hombre, la pertenencia de los entes. Y la enajenación es brega del hombre para comportar a la naturaleza estructuralmente. Ella está dicha a la manera única de referencia al proceso de cosificación. Pues lo que importa es la cosa como tal, la inferencia de la transformación de la naturaleza en mundo y de la producción de lo humano. En el habitar el hombre goza de la fianza para construir.

La cosa es limitación del hombre a sí mismo. En la cosa se limita su existencia, se enfrenta lo temporal a lo eterno, se niega y se concibe en tiempo sucedáneo y se implica la relación de lo particular. La cosa es un componente de facticidad natural y de afección voluntaria. Es la síntesis del **en** y el **para-sí**; en cuanto se motiva un retorno de la relación ³ a su ser o, dicho en otras palabras, en cuanto se **religa** a fin de lograr el propio sustento. Si el hombre no construyese el mundo para que las cosas se soportasen a sí mismas, lo suyo sería como un nacimiento en la muerte. Lo que extiende la vida del hombre es la capacidad para apoderarse de los entes desgarrados de la naturaleza y la facultad para superar en la energía lo caótico y acontecer.

En dónde se concentra la energía del hombre?

La cosa es obra —**erga**, decían los griegos— de la energía —o **energeia**— del hombre. Al apartar aquello que se tiene por ente puro de lo que ya es cosa en sí podremos averiguar por la energía y su proveniencia en el mundo e ir al centro en donde las fuerzas que la constituyen se encuentran.

La cosa está formada por el ente que llega a la razón y las propiedades que ésta le determina. Propiedad y determinación ciertamente denuncian a la actividad humana. Un ente se apodera —se apropia— de otro ente para determinarlo y desautonomizarlo —pues se ha entregado espontáneamente—. Lo determina con algo que le ofrece y lo trasciende. Del ente que trasciende se traspasa un flujo al ente contraído y se lo lleva en cierta dirección irreversible; lo agota y lo explica para sí. En la relación de ambos entes, ellos se transformaron recíprocamente: se formularon como cosa y como hombre. En dicha relación el objeto se inscribe en la actividad subjetiva. La cosa es objeto succionado que participa de la formación proporcionada por el sujeto. Desde lo íntimo del ente apoderante —desde el yo que este ente posee y el que sólo podría mencionarse como una X ⁴— se erradica a la fuerza la pasividad del ente apoderado y trascendido, quien permanecía arrojado como objeto. Este ente ha sido consentido desde la conciencia y se ha adscrito como cosa.

La cosa es el ente denominado por el yo. La yo-idad del hombre se justifica como la conducta del ente cuya función es atribuirle propiedades a los demás entes. La cosificación de la naturaleza se debe a esa

3 — Soren Kierkegaard, Tratado de la Desesperación.

4 — Immanuel Kant, Crítica de la Razón Pura.

yo-idad, que es lo mismo que la condición de auto-pertenencia del hombre. La concepción del hombre o la posibilidad de producirse autónomamente dentro de la naturaleza, pero enajenándose al mundo instituido por sí, está descrita ya en la energía o la co-presencia de los polos. No puede efectuarse un rompimiento radical entre la cosa y el hombre, pues sería tanto como predicar un hecho antidialéctico. La dialéctica produce al hombre en la cosa al tiempo en que éste la concibe. Esa fuerza inmanente de la relación hombre-cosa denota el movimiento dialéctico y estipula la síntesis a la que la naturaleza debía llegar para ser perfecta. Con la conciencia que conoce empieza la fase de dominio del hombre.

El dominio de lo humano sobre lo natural es un gasto irreparable de energías en cuanto se trate de concebirlo como ensimismamiento. La naturaleza recoge estas fuerzas y las pierde. Es ella quien aparece como suprema vigía del hombre y quien le ilumina los ojos. "El conocimiento, a medida que progresa, transfórmase en un conocer monstruoso, en el cual el hombre en lugar de edificar malgasta su yo, un poco como en el desgaste de vidas humanas para construir las pirámides, o como con las voces en los coros rusos, para no dar más que una nota, una sólo".⁵

Uno no puede explicarse cómo toda la existencia humana transcurre única y exclusivamente que para producir la cosa. Por qué ese alarde de poder y de vanidad? Por qué ese desenvolvimiento de la naturaleza tan morboso y tan de vuelta sobre sí misma? Si toda la obra del hombre ha de disolverse efímeramente, para qué, entonces, el que la naturaleza se contraiga?

Acaso es que la naturaleza se enriquece en el orden de su padecimiento. Lo natural no reconocido e indeterminado, en el vilo de la reflexión, es lo inexistente. La existencia es movimiento en la más alta comprensión: es una suma de la entidad y de la acción. En el existir se emprende un acontecimiento; la negación radical de la nada y el desespero en el entorno de la naturaleza. La existencia del hombre se afirma en sí misma como tal movimiento, en cuanto vá y viene por entre las líneas que demarcan a los entes de la naturaleza pura. En dichos contactos limítrofe y participación de estados que no le pertenecen, el hombre trasciende. La trascendencia se explica como lo significativo en tal proceso de circulación dentro de la naturaleza. Lo significativo es la partícula que sirve a la naturaleza para entenderse y contraerse. El hombre es signo de la naturaleza, del mismo modo que el dinero lo es del hombre en su comercio de cosas: como el ente seguro de su propiedad y consistido a un orden mundano irreversible.

En cuanto el hombre es medio de acción de la naturaleza, lo es, también, de sí mismo. A través de su movilidad inter-humana él encuentra la autenticidad de su existencia. En el entendimiento con el hombre mismo, consigo, sale de lo cotidiano y vive la independencia de su ser. La desenajenación de su mundo la procede como una intelección, como la capacidad para entenderse y abstraerse. A la intelección en donde el hombre se descubre para la infinita posibilidad de ser, la filosofía enuncia como **poder ser**. El se comprende a sí mismo como el ente de cuyo ser se trata. Pues si el hombre no controlara desde su seno atractivo la

5 — Soren Kierkegaard, Tratado de la Desesperación.

energía de las fuerzas que le condicionan su dominio sobre la naturaleza, su mundo sería sí, pero como el de los animales, y no alcanzaría el sentido humanizante en el cual se conserva. A eso humanizante del hombre sobre la naturaleza acontecida en él como cosa, lo llamamos libertad, amplia y generalmente y haciendo caso omiso de lo ilusorio que ella es, la cual es la idea más concreta y real de ésta. Dicha libertad sólo la concebimos en cuanto nos comunica la certeza según la cual el hombre controla la energía disponible. Esa libertad es la que despierta al hombre en su ser y lo inclina a verse en el horizonte de su trascendencia. Es libertad de verse libre de la atadura de sí a la cadena causal de lo natural; **siendo** por la praxis y realizándose: "como un ser al que le está encomendado crear permanentemente su ser como ser libre". ⁶ La libertad, por tal, es un condominio pactado entre la naturaleza y el hombre. La tarea humanizante del hombre allí radica en lograr que ésta lo acepte como **ser libre**. Que acepte ligarse en el mundo de cuyo hombre es obra. Pues si el hombre no ejerciese la praxis descubridora de los entes, la naturaleza sería una especie de nada imperfecta, de a-historicidad y de inercia de su materia absoluta. Sería una naturaleza "harta" y conmovida por el vacío.

La historia la hemos elaborado sobre la base de ser primordialmente la historia del hombre; de ver cómo éste se integra a sí mismo en un tramo de tiempo y cómo se desenvuelve. La historia ha sido, hasta ahora, la conciencia del hombre angustiado rescatándose de una pérdida caótica entre lo natural. El hombre ha querido interiorizarse, autorizándose por encima de los cadáveres de cosas o de los entes por fuera de su captación. La rapacidad de la conciencia aparta todo lo entreverado a su alcance; lo mide y lo ajusta a la compostura de su lógica mental. La conciencia cuantifica y perdura en los prodigios de su conocimiento. La historia viene a ser así una autocreación del hombre en donde se indica la posesión de los medios circundantes. El hombre no elabora históricamente si no es para afianzarse a la naturaleza. Pre-historia e historia hablan de sus manejos con respecto a los entes; de la cosificación de aquella en el mundo: primero, el arrebató arbitrario, el hurto tolerado, el rapto de la conciencia; después, la racionalización, la economía de cambio y el derecho. La sociedad, por ejemplo, se revela como una concreción de lo histórico: se implica como un proceso de racionalización. El hombre instituye y normativiza sus funciones a fin de no sentirse irresponsable de sus alcances.

Lo que interesa, no obstante, es preguntar por la conciencia como fundación del hombre en la circunstancia. Por qué la naturaleza acopia datos, dialécticamente? Es de su fuero hacerlo, como formación misma que los entes adquieren para sí? O, la conciencia es, en el arreglo de la metafísica moderna, el **fundamentum primum et absolutum** de los medievales? Es necesario confirmar al sujeto como el punto de partida y a la trascendencia como el movimiento legal de la naturaleza? Ello es básico para investigar el elemento histórico, desmistificar al hombre y saber de su nueva dimensión adquirida?

La conciencia indica reflejar en el sujeto la dinámica intrínseca de la naturaleza, describir dialécticamente la naturaleza en el interior, impresionarse y copiar de la acción. Cuando apenas la filosofía se preguntaba hasta qué punto y en dónde le era posible conocer al hombre, sólo se an-

6 — Soren Kierkegaard, Tratado de la Desesperación.

helaba saber por las posibilidades de éste para interiorizar, por la profundidad de sus reflejos y por las limitaciones de los sentidos. La conciencia, desde entonces, se reducía a una mera composición de tipo sensorial, en donde el ente aparecía como el **modo** de precipitarse y recibirse y al ser atrapado por la razón se le invertía. Al considerar que dentro de una formulación de conocimiento la "cosa en sí" no podía conocerse, la filosofía limitaba tal conocimiento a una mera dependencia del objeto por parte del sujeto. La cosa se trocaba en las propiedades únicas de la conciencia, en la información del hombre sobre la materia, precaria información por cuanto tales propiedades no hablaban del sustento ni de la guía del hombre dentro de su mundo. Así, el conocimiento del hombre quedaba sujeto no más que a su receptividad, a una comprobación lata e inusitada del hombre.

El planteamiento de la razón suscita en la filosofía de hoy un argumento más radical y más importante, si lo que se quiere es perdurar en el renacimiento de la dialéctica. No es el que se desprende de la conciencia como algo prefijo y concreto —que tal sería el punto central de la fenomenología— sino el que problematiza su modo de actuar y su productividad anímica.

Sabemos que la razón es primordially dialéctica y que obra en oposición sistemática a la determinación de los entes, como discriminación cognocitiva y precipitación de la realidad, en un grado de perplejidad que obliga al sujeto a proseguir su conquista y a enajenarse. La conciencia es armonía del hombre dentro de lo caótico, situación y devenir en la construcción mental. En la conciencia se opera una especie de redescubrimiento de la naturaleza; un aparecimiento que el hombre multiplica en imágenes, a las cuales él disemina y ordena de acuerdo con su grado de experiencia. La fenomenología reciente, entre otras cosas, ha proscrito la idea según la cual la conciencia se presentaba como un lugar "poblado de pequeños simulacros" y le ha asignado a ella características del suceso de la experiencia, de tal modo que el ente va elaborándose imperceptiblemente y apareciendo como cosa para el hombre. "En la trama de los actos sintéticos de la conciencia aparecen, pues, por momentos determinadas estructuras que llamaremos conciencias imaginantes. Nacen, se desarrollan y desaparecen según unas leyes que les son propias y que no vamos a tratar de determinar. Y sería un grave error confundir esta vida con la conciencia imaginante que dura, se organiza, se desagrega, con la del objeto de esta conciencia que, mientras tanto, puede seguir inmutable".⁷

La dialéctica como idea es simultánea a la dialéctica como naturaleza. En ella existe el hombre, un ente que redescubre su autarquía como conciencia. El hombre observa, por ejemplo, la caída insistente y vertical de la lluvia. La mira hacia arriba, para verla en su abundancia y liberación atmosférica. La vé caer nutrida sobre la hondonada hasta formar el pozo. Durante un buen rato vé destruir en el pozo las ondas, unas a otras, hasta precisar la calma absoluta. El desplazamiento del agua y el cese continuo de la lluvia conciernen entre el hombre y la naturaleza una quietud común, una especie de conciencia sobre lo sucedido durante algunos segundos antes. En el proceso han acontecido una serie de hechos, comportamientos y riesgos que la conciencia humana no asimila enteramente de inmediato. Pero, en un momento,

7 — Jean Paul Sartre, *Lo Imaginario*.

la prueba y el comportamiento han sido recíprocos. Diríamos: en tal hora hombre y la naturaleza —como si ésta fuere consciente también— se han impresionado igualmente. La ruptura y el regreso a un mismo orden; el descargue de unas fuerzas que se hallaban a presión y que han marcado una acción reflexiva. Encarado el análisis más exhaustivamente, el proceso le muestra a la conciencia humana la infinitud de aspectos encubiertos en primera instancia. Porque el poder analítico de la conciencia es dialéctico y discriminador y porque el hombre puede formular científicamente su mundo y explicarlo como sometido a leyes de su razón; y porque el hombre puede perpetuar a la naturaleza en el conocimiento y concebirse en ella. A todos los aspectos acogidos por la conciencia, el hombre los restituye de modalidades. Así, la caída la concentración cualitativa y cuantitativa de los elementos, el reposo y la evaporación, son construcciones legales por obra de la racionalidad: lucha y unidad de contrarios, cambios de cualidades y negación de la negación. La naturaleza, en el orden de lo humano, se infiere proporcionalmente, de las partes al todo y de éste a ellas. La conciencia preserva a los entes en su puridad y rechaza la mistificación que de la naturaleza quiere hacer la ética. Impregnado lo natural por la conciencia del hombre se predica la historia: como el relato de su praxis en la naturaleza. El hombre vé culminados a los entes en su razón, los vé relacionados como cosas que le pertenecen. Así, el hombre hace a la historia y, ella es él, compleja e integralmente.

Las cosas están ahí, pues, necesariamente, rodeándolo a uno e hiriéndolo. Nuestros sentidos son orificios por donde la naturaleza ciega se libera a sí misma. Palpamos las cosas —las recibimos en su estrépito eterno— por la querencia de la naturaleza de integrarse en su nódulo y re-poner la vida en el estado inminente de la negación.

La soledad es un deseo de nuestra conciencia de negarse al papel de ligar a la naturaleza, de cerrar su apertura en el hecho individual del ser-hombre. La desgracia del hombre consiste en estar sujeto a la naturaleza de que somos y en no ser ella misma, aconteciendo como los demás entes. La naturaleza se fuerza en nosotros.

El hombre vive el hastío cósmico y piensa en estar sólo. Un apartamiento radical, de asceta, y una aceptación de la naturaleza en su estado primigenio. El hombre requiere apartarse de la intensidad práctica y recorrer el camino hacia la negación de sí mismo. El hombre es recipiente de cosas y no puede desatenderse de ellas si no es por medio de la muerte. En la soledad se vuelve nuda la conciencia y los sentidos se cierran ante el agravio de los entes y el enterramiento de lo cosal.

El hombre quiere en la soledad vivir a consumo con la naturaleza; en ella perder el equilibrio y la resistencia y recapacitarse en una violencia mayor aún. El hombre en la soledad reniega de la praxis y destruye su obra. La soledad es el comienzo del deshabitar, la búsqueda afanosa de la muerte. Allí manifiesta su agresión extraordinaria hacia las cosas y relaja lo ético e institucionalizado por la razón. Quien verdaderamente vive la soledad es el filósofo, próximo a la muerte, a quien la vanalidad del mundo lo ha conducido hacia el resquicio de su conciencia, en donde el halla el vacío.